

## PLURALIZM I TRAGICZNOŚĆ

### 1

Jerzy Szacki, recenzując najnowszą książkę Johna Graya *Dwie twarze liberalizmu*, oznajmia, iż autor „ma dla czytelników nie byle jaką niespodziankę”: „Otóż, dokonując postmodernistycznej destrukcji wszelkiego uniwersalizmu i absolutyzmu, odżegnuje się on jednocześnie od relatywizmu...”<sup>1</sup>. Wydaje się, że stanowisko pluralizmu etycznego, które Gray reprezentuje, jest w kontekście polskiego dyskursu wciąż jeszcze niespodzianką<sup>2</sup>. W piśmiennictwie anglosaskim problematyka pluralizmu wartości doczekała się obszernej literatury. Strumień publikacji poświęconych temu zagadnieniu nasilił się po ukazaniu się w 1995 roku głośnej książki J. Graya *Isaiah Berlin*<sup>3</sup>. Autorstwo koncepcji pluralizmu wartości przypisuje się bowiem powszechnie właśnie I. Berlinowi, jakkolwiek zarówno on sam, jak i inni autorzy upatrują jej źródeł w poglądach całej plejady dawniejszych myślicieli<sup>4</sup>.

Pluralizm etyczny jest pośrednim stanowiskiem sytuującym się między monizmem i relatywizmem oraz proponującym unikatowy, odmienny od obu powyższych punktów widzenia opis życia etycznego. Koncepcje monistyczne zakładają istnienie jednego możliwego do przyjęcia systemu wartości; rozmaite odmiany etycznego subiektywizmu czy relatywizmu przyjmują, iż wszystkie wartości są wyrazem osobistych preferencji czy też konwencji. Na gruncie pluralizmu etycznego wartości mają obiektywne i poznawalny charakter, ale jest ich wiele. Owa

---

<sup>1</sup> J. Szacki, *Antyliberalny liberalizm*, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 56, s. 137.

<sup>2</sup> Patrz m.in. B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1988, rozdz. III i VI; R. Legutko, *O postmodernistycznym liberalnym konserwatyzmie* [w:] idem, *O czasach chytrych i prawdach pozornych*, Kraków, Stalky i Spółka, 1999, s. 75–101; skrócona wersja: R. Legutko, *O obiektywnym pluralizmie wartości* [w:] J. Miklaszewska (red.), *Liberalizm u schyłku XX wieku*, Kraków, Wydawnictwo MERITUM, 1999, s. 25–37; M. Kuniński, *Wiedza, etyka i polityka w myśli F.A. von Hayeka*, Kraków, Księgarnia Akademicka, 1999, s. 234 i n., A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, Warszawa, Fundacja ALETHEIA, 2000, rozdz. 10; blok tekstów poświęconych J. Grayowi autorstwa: B. Polanowskiej-Sygulskiej, J. Szackiego, A. Szahaja, „Przegląd Polityczny” 2002, nr 56, s. 126–152.

<sup>3</sup> J. Gray, *Isaiah Berlin*, HarperCollinsPublishers, London 1995.

<sup>4</sup> Do wymienianych w literaturze prekursorów pluralizmu należą m.in.: Machiavelli, Montaigne, Hume, Vico, Herder i Weber.

wielość nie poddaje się ani redukcji, ani hierarchicznemu uporządkowaniu, które miałyby uniwersalną moc wiążącą. Niektóre z ludzkich wartości i celów mogą być nieporównywalne i niewspółmierne; nie istnieje jednak żaden ostateczny standard, który pozwoliłby na racjonalne rozstrzyganie kolizji między nimi. Wobec możliwości wystąpienia konfliktów, których uniknąć niepodobna, sama idea perfekcji jest logicznie niespójna, zaś osiągnięcie pełnej harmonii znajduje się poza ludzkim zasięgiem. C. Taylor w następujący sposób skomentował powyższe stanowisko:

„Teza Isaiaha o pluralizmie wartości nie tylko uderzyła w rozmaite totalitarne teorie wolności pozytywnej, lecz także poważnie zachwiała teoriami moralnymi, dominującymi w jego własnym środowisku. Jest paradoksem naszego intelektualnego świata (w przyszłości paradoks ten będzie przedmiotem rosnącego zainteresowania), iż ta druga kwestia przeszła niezauważona. Podłożono bombę w akademii, ale z jakichś powodów nie wybuchła”<sup>5</sup>.

Wiele wskazuje na to, że była to bomba z opóźnionym zapłonem. Najnowsze publikacje, podejmujące problematykę pluralizmu etycznego, przynoszą doprecyzowanie ramowo tylko zarysowanego w tekstach Berlina stanowiska. W interpretacji W.A. Galstona pogląd ten można scharakteryzować za pomocą pięciu zasadniczych twierdzeń:

a. Pluralizm wartości nie jest tożsamy z relatywizmem. Rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem ma charakter obiektywny i jest możliwe do obronienia za pomocą racjonalnej argumentacji.

b. Nie sposób w pełni uszeregować obiektywnych dóbr. Nie istnieje wspólna miara dla jakościowo heterogenicznych dóbr. Nie ma także żadnego *summum bonum*, które byłoby najwyższym dobrem dla wszystkich jednostek.

c. Niektóre dobra mają podstawowy charakter, w tym sensie, iż są częścią jakiegokolwiek – godnej wybrania – koncepcji ludzkiego życia.

d. Poza ową „skąpą” listą podstawowych dóbr istnieje szeroki zakres uprawnionej różnorodności – indywidualnych koncepcji dobrego życia, społecznych kultur i publicznych celów.

e. Pluralizm wartości należy odróżnić od rozmaitych form monizmu. Teoria wartości ma charakter monistyczny, jeśli redukuje dobra do wspólnej miary bądź buduje pełną hierarchię czy też porządek dóbr<sup>6</sup>.

Nieco odmienne ujęcie koncepcji pluralizmu zaproponował G. Crowder. W jego przekonaniu w idei pluralizmu etycznego można wyróżnić cztery zasadnicze komponenty:

a. Po pierwsze, pluraliści twierdzą, iż istnieją pewne fundamentalne, obiektywne, *uniwersalne wartości*, czerpanie z których przyczynia się do człowieczego „rozkwit”.<sup>7</sup>

b. Po drugie, zarówno uniwersalne jak i lokalne wartości są *wielorakie* czy też liczne, a nadto wewnętrznie złożone.

<sup>5</sup> C. Taylor, *Plurality of Goods* [w:] R. Dworkin, M. Lilla, R.B. Silvers (red.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York, New York Review of Books, 2001, s. 117.

<sup>6</sup> W.A. Galston, *Liberal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 5–6.

c. Trzeci komponent pluralizmu jest najbardziej wyróżniający, sprowadza się on do stwierdzenia, iż wartości są nie tylko wielorakie; mogą być także radykalnie wielorakie, to znaczy *niewspółmierne* z sobą. Dla pluralisty żadna podstawowa wartość nie jest z natury ważniejsza, dominująca czy bardziej doniosła niż którakolwiek inna; żadna też nie obejmuje ani nie zawiera w sobie wszystkich innych wartości.

d. Po czwarte, owe wielorakie i niewspółmierne wartości mogą w szczególnych przypadkach wchodzić z sobą w *konflikt*. To znaczy, że mogą być niemożliwe do pogodzenia lub wzajemnie wyłączające, w tym sensie, iż można zrealizować jedną z nich wyłącznie kosztem poświęcenia czy ograniczenia drugiej<sup>7</sup>.

W udzielonym mi w 1991 roku wywiadzie Isaiah Berlin następująco skwitował swój wkład w sformułowanie koncepcji pluralizmu wartości:

„... nie mogę uwierzyć, że jestem pierwszą osobą, która powiedziała, że pewne ostateczne wartości są nie do pogodzenia. To mi się kojarzy z człowiekiem, który jako pierwszy powiedział, że dwa i dwa równa się cztery”<sup>8</sup>.

Niemniej, właśnie jego refleksja zapoczątkowała „coś, co może być dziś uznane za w pełni ukształtowany kierunek we współczesnej filozofii moralnej”<sup>9</sup>. Wypada dodać, iż jest to kierunek, w ramach którego zarysowały się już przeciwstawne stanowiska i szkoły<sup>10</sup>.

## 2

W interpretacji G. Crowdera główną implikacją poglądu pluralistycznego jest konieczność dokonywania trudnych wyborów, które są konsekwencją „zderzania się” niewspółmiernych wartości<sup>11</sup>. Problematyka kolizji wartości została rozwinięta w pracach m.in. J. Graya i G. Crowdera. I tak, Gray wyróżnił trzy poziomy, na których możemy doznawać konfliktów wartości i celów: w ramach poszczególnych moralności – pomiędzy różnymi wartościami (na przykład między wolnością i równością), w obrębie samych wartości (jak między wolnością „od” i wolnością „do”), wreszcie pomiędzy całościowymi konstelacjami wartości (na przykład reprezentowanymi przez odmienne wzorce kulturowe)<sup>12</sup>. Crowder zwrócił uwagę na dwa zasadnicze źródła kolizji wartości.

<sup>7</sup> G. Crowder, *Liberalism and Value Pluralism*, London and New York, Continuum, 2002, s. 2–3.

<sup>8</sup> *Oblicza liberalizmu. Isaiah Berlin, John Gray, Steven Lukes, Joseph Raz w rozmowie z Beatą Polanowską-Sygulską*, Kraków, Księgarnia Akademicka, 2003, s. 35.

<sup>9</sup> Patrz: W.A. Galston, *op.cit.*, s. 5.

<sup>10</sup> W literaturze wyróżnia się np. pluralizm „liberalny” i „antyliberalny”; patrz: G. Crowder, *op.cit.*, rozdz. 3 i 4; pluralizm „tragiczny” i „łagodny”; patrz: J. Riley, *Crooked Timber and Liberal Culture* [w:] M. Baghramian i A. Ingram (red.), *Pluralism. The Philosophy and Politics of Diversity*, London and New York, Routledge, 2000, s. 120–155.

<sup>11</sup> G. Crowder, *op.cit.*, s. 3.

<sup>12</sup> J. Gray, *op.cit.*, s. 42–43.

Po pierwsze, zdolność istot ludzkich do realizacji różnych wartości, czy też do czerpania z nich satysfakcji, jest limitowana okolicznościami natury empirycznej, które nakładają ograniczenia o różnym charakterze i stopniu nasilenia. Biorąc pod uwagę prawa fizyki, nie sposób však być równocześnie w bibliotece i na plaży.

Po drugie, niektóre konflikty pomiędzy wartościami wynikają z samej ich natury. I tak, model niezależnej, niczym nie skrupowanej i w pełni samosterownej egzystencji z konieczności wyklucza wzorzec życia oddanego licznej rodzinie i małżeńskiej bliskości<sup>13</sup>. Powstaje doniosłe pytanie – czy w sytuacji kolizji niewspółmiernych wartości możliwe jest dokonywanie racjonalnych wyborów? Pluraliści udzielają na nie różnych odpowiedzi; w kontekście tej kluczowej kwestii wyłoniły się w ramach pluralistycznego nurtu dwa konkurujące stanowiska.

Pierwsze z nich – określane niekiedy, w pewnym stopniu myląc, mianem „pluralizmu tragicznego”<sup>14</sup> – kwestionuje przekonanie o racjonalnej rozstrzygalności wszelkich konfliktów. Zgodnie z tym punktem widzenia zdarzają się sytuacje, w których rozum natrafia na nieprzekraczalną barierę; jest nią niewspółmierność tych wartości, do których ludzie dążą ze względu na nie same, inne rzeczy mając za środki. Jedynym wówczas wyjściem jest dokonanie radykalnego wyboru, który niesie z sobą konieczność poniesienia pewnej straty. Stanowisko to – z zastrzeżeniem wszelkich odrębności – reprezentują I. Berlin, S. Hampshire, J. Raz i J. Gray<sup>15</sup>.

Niektórzy zwolennicy pluralizmu, w tym ujęciu określanego niekiedy mianem „łagodnego”<sup>16</sup>, wyrażają większy optymizm co do możliwości integrowania rywalizujących wartości. W takim duchu wypowiedział się T. Nagel, zalecając „poszukiwanie wartości wyższego rzędu, czy też metod, pozwalających na rozwiązanie konfliktu”<sup>17</sup>. Podobne nadzieje wyraził C. Taylor:

„Podejmowanie starań w kierunku osiągnięcia stanu, w którym da się połączyć dwa wysoko cenione dobra, lub przynajmniej dokonać »transakcji wymiennej« na wyższym poziomie jest zawsze sensowne... Tego rodzaju rozsądek i wyważenie jest możliwe, jeśli osadzimy pluralizm etyczny na Arystotelesowskim gruncie”<sup>18</sup>.

Wydaje się, że optymistyczne oczekiwania obu filozofów, sformułowane na konferencji, zorganizowanej w 1998 roku przez New York Institute for the Humanities w pierwszą rocznicę śmierci Isaiaha Berlina, zostały spełnione już w cztery lata później. W wydanej niedawno przełomowej pracy *Liberalism and Value Pluralism* G. Crowder stawia tezę, iż dokonywanie racjonalnych wyborów pomiędzy wchodzącymi w konflikt wartościami jest możliwe. W przekonaniu Crowdera pluralizm implikuje dwojakiej natury wskazania etyczne, umożliwiającą

<sup>13</sup> G. Crowder, *op.cit.*, s. 55–56.

<sup>14</sup> Nazwa ta sugeruje, jakoby pluralizm „łagodny” nie uwzględniał tragicznego wymiaru wyborów, dokonywanych w sytuacji konfliktu wartości. Patrz: J. Riley, *op.cit.*, s. 126 i n.

<sup>15</sup> Zgadzam się w tym względzie z interpretacją G. Crowdera, *op.cit.*, s. 6, przypis 3.

<sup>16</sup> J. Riley, *op.cit.*, s. 126 i n.

<sup>17</sup> T. Nagel, *Pluralism and Coherence* [w:] R. Dworkin, M. Lilla, R.B. Silvers (red.), *The Legacy of Isaiah Berlin*, s. 110.

<sup>18</sup> C. Taylor, *op.cit.*, s. 118.

ce dokonywanie tego rodzaju rozstrzygnięć. Pierwsze z nich ma charakter *partykularystyczny* – umożliwia ono racjonalny wybór dzięki uwzględnieniu kontekstu, w jakim jest on dokonywany. Na ów kontekst może się składać m.in. leżąca u podłoża koncepcja dobra. Drugie wskazanie ma charakter *uniwersalistyczny* i znajduje zastosowanie na bardziej abstrakcyjnym poziomie. Zdaniem Crowdera, formalne cechy samego pluralizmu implikują istnienie pewnych norm etycznych, uwikłanych w pluralistycznej wizji etyki<sup>19</sup>.

Oba ramowo zarysowane nurty w obrębie pluralistycznego stanowiska, pomimo dzielących je różnic, łączy istotna cecha – „biorą konflikt wartości na poważnie”<sup>20</sup>. Oba rozpoznają zjawisko niewspółmierności wartości, a także fakt, iż nieunikniona utrata, wiążąca się z dokonaniem czy to „radykalnego”, czy „trudnego” wyboru, nigdy nie może zostać w pełni zrekompensowana. Stąd, konflikty wartości i dokonywane w ich kontekście wybory miewają niekiedy tragiczny wymiar. Z całej gamy problemów, podejmowanych przez uczestników dyskusji nad pluralistycznym stanowiskiem w etyce, skoncentrujemy się właśnie na owym pierwiastku tragizmu, którego istnienie mocno akcentują wszyscy przedstawiciele tego nurtu.

## 3

Tezę o tragicznym aspekcie kondycji ludzkiej, odsłoniętym w pełni na gruncie pluralistycznej wizji świata, poddał ostrej krytyce R. Legutko w opublikowanym przed ośmiu laty artykule<sup>21</sup>. Zapoczątkowana wówczas polemika miała swój dalszy ciąg. Argumenty wysunięte przez R. Legutkę wydały mi się ważne i interesujące – sprowadzały się do zakwestionowania merytorycznej doniosłości koncepcji pluralizmu. Jeśli zatem nie udałooby się ich obalić, to powstałaby poważna wątpliwość co do tego, czy teza o pluralizmie wartości jest dobrze uzasadniona. Miałam przywilej osobistych i korespondencyjnych kontaktów z Isaiahem Berlinem. Zreferowałam mu zatem zarzuty Legutki, na które odpowiedział w liście skierowanym do mnie 28 czerwca 1997 roku<sup>22</sup>. Argumentację obu filozofów przedstawiłam w opublikowanej wkrótce potem monografii, poświęconej myśli Isaiaha Berlina; zaprezentowałam tam także własną polemikę z poglądami R. Legutki<sup>23</sup>. Krakowski filozof ustosunkował się do argumentacji Berlina w opu-

<sup>19</sup> G. Crowder, *op.cit.*, rozdz.: 3, 5, 6, 7, 8, 10.

<sup>20</sup> Ta „Dworkinowska parafraza” pochodzi od S. Lukeasa; patrz: S. Lukes, *Moral Conflict and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1991, rozdz. 1, 2.

<sup>21</sup> R. Legutko, *On Postmodern Liberal Conservatism*, ‘Critical Review’, vol. 8, Winter 1994, s. 1–22.

<sup>22</sup> List ten został opublikowany w polskim przekładzie w: B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, s. 196–204.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 147–152.

blikowanych w rok później dwóch polskojęzycznych tekstach<sup>24</sup>. Nie stanowiły one jednak zakończenia dyskusji. Polemikę z R. Legutką podjął bowiem w swej głosnej już książce G. Crowder<sup>25</sup>. Można zasadnie oczekiwać, iż w najbliższych latach dyskusja wokół argumentów krakowskiego filozofa zatoczy szersze kręgi i że przyłączy się do niej wielu nowych polemistów. Warto zatem odtworzyć w kilku słowach jej dotychczasowy przebieg. Zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią przedmiotem dalszych rozważań będzie jeden z wątków krytyki, zaprezentowanej przez R. Legutkę – tragiczność na tle pluralizmu aksjologicznego.

Krakowski filozof postawił tezę, iż obiektywny pluralizm wartości jest całkowicie wyzuty z tragizmu. Nie dostaje mu bowiem najistotniejszych składników tragiczności. Po pierwsze, pogląd ów nie uwzględnia religijnego wymiaru tego, co ostateczne – ten element jest przez pluralistów takich jak I. Berlin i J. Gray pominięty. Po drugie, pluralizm całkowicie ignoruje dwa zasadnicze komponenty, umożliwiające dostrzeżenie tragedii – ideę konieczności i ideę jedności. Kiedy nie istnieje bezosobowa konieczność – przeznaczenie lub wyższy moralny imperatyw – nie ma tragedii<sup>26</sup>. Nie ma jej także w sytuacji braku poczucia jedności porządku moralnego:

„Aby (...) można było mówić o fenomenie tragiczności, należy przyjąć, iż wartości nie tylko mają obiektywny charakter, ale że połączone są one ze sobą na tyle mocno – i to obiektywnie, a nawet, jak u tragików, metafizycznie, czyli w postaci jakiejś powszechnej Sprawiedliwości – iż musimy się czuć zobligowani do dążenia do najważniejszych z nich, nawet jeśli bywają one sprzeczne. Tragiczność zakłada zatem koncepcję obiektywnej jedności wartości i konieczność im bezkompromisowego służenia niezależnie od naszych osobistych preferencji, a nawet za cenę cierpienia i ostatecznej ofiary”<sup>27</sup>.

Moralny pluralizm w przekonaniu R. Legutki stanowi koncepcję w samej swojej istocie antytragiczną; nadto, jego zdaniem, z taką właśnie intencją został stworzony<sup>28</sup>. W świetle pluralizmu bowiem Antygona i Kreon są „w najlepszym razie niepraktycznymi doktrynerami, w najgorszym upartymi głupcami, nie potrafiącymi dostrzec, iż jedyną rozsądną rzeczą dla nich jest kompromis, na który z powodów trudnych do zrozumienia nie mogą się zdecydować”<sup>29</sup>. Wbrew tezie Berlina, iż idea niewspółmierności wartości – nadająca ludzkim wyborom tragiczny wymiar – pochodzi od myślicieli kontroświecenia i że choćby Grecy nie potrafili jej rozpoznać, krakowski filozof mocno podkreśla, to właśnie Hellenowie odkryli i zinterpretowali pojęcie tragiczności. Natomiast na gruncie pluralizmu etycznego ludzkie wybory – w szczególności dokonywane między niewspółmiernymi dobrami niższego rzędu – są w istocie rzeczy trywialne, a nie tragiczne; zaś samej idei tragizmu nadaje się frywolną interpretację. Cóż bowiem jest tragicznego – pyta R. Legutko – w wyborze między dwoma niewątpliwie niewspółmier-

---

<sup>24</sup> R. Legutko, *O postmodernistycznym liberalnym konserwatyzmie oraz: O obiektywnym pluralizmie wartości*. Wszystkie cytaty odnoszą się do pierwszego z tych tekstów, stanowiącego pełną wersję artykułu.

<sup>25</sup> G. Crowder, *op.cit.*, s. 71–72.

<sup>26</sup> R. Legutko, *op.cit.*, s. 81.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 81.

nymi celami – powołaniem kapłańskim a karierą wojskową? Odpowiedź brzmi – taki dylemat jest w równym stopniu tragiczny jak wybór między pozostaniem na lato w mieście a wyjazdem na wakacje.

I. Berlin odpowiedział na argumentację Legutki w formie listownej; udzielona riposta nie stanowi spójnego tekstu, spełniającego wymogi precyzji i koherencji, lecz zapis spontanicznych refleksji autora<sup>30</sup>. Wydaje się, że najistotniejsze kontrargumenty Berlina w polemice z Legutką zostały wyrażone w następujących fragmentach:

„Łatwo mu [R. Legutce] powiedzieć, że można bez poczucia utraty wybierać pomiędzy służbą kapłańską i służbą wojskową – oczywiście, tu nie wchodzi w grę żadne cierpienie – podobnie jak w przypadku dylematu, czy mam pójść na spacer, czy nie. Udręka rodzi się wówczas, gdy obie wartości z dużą siłą ciągną cię równocześnie w rozbieżnych kierunkach; jesteś im głęboko oddany, chcesz je równolegle zrealizować – w horyzoncie ich obu upływa twoje życie – a kiedy się zderzają, musisz którąś poświęcić; chyba że uda ci się znaleźć kompromis. Nie zaspokoi on w pełni twoich pragnień, ale uchroni przed dotkliwym bólem; krótko mówiąc – zapobiegnie tragedii. Do tego sprawdza się wartość kompromisu”<sup>31</sup>.

Jest rzeczą znamioną, że krakowski filozof nie ustosunkował się do powyższej refleksji. W jego odpowiedzi na argumentację Berlina powyższy, kluczowy *passus*, został całkowicie zignorowany. W dalszym ciągu rozważań Berlin następująco rozwinął wątek tragiczności:

„Tragedia rysuje się dla ateńskiej publiczności, która najprawdopodobniej wyznaje oba porządki wartości: zarówno niepisane zasady, ów odwieczny kodeks, któremu jest posłuszna Antygona, jak i przekonanie Kreona, iż państwo jest ostatecznym źródłem autorytetu. (...) jeśli którakolwiek ze stron wygra, przegrana drugiej strony będzie źródłem rozterki dla widzów, którzy wierzą w oba, niemożliwe do pogodzenia, porządki. To właśnie jest tragiczne”<sup>32</sup>.

Riposta Legutki jest celna i, na pierwszy rzut oka, miażdżąca: „Trudno mi z takim ujęciem sprawy polemizować, ponieważ jest to dokładnie to stanowisko, jakie ja sam sformulowałem”<sup>33</sup>. Odmienną interpretację konfliktu Kreon – Antygona przynosi polemika G. Crowdera. Punktem wyjścia do podjęcia dyskusji jest dla Crowdera optyka pluralizmu. W jego przekonaniu tragiczność niektórych spośród ludzkich wyborów płynie z poczucia utraty, która jest nieuniknioną konsekwencją rezygnacji z jednej z kolidujących wartości. Owa utrata ma na gruncie pluralizmu charakter absolutny; nie zostaje bowiem zrekompensowana przez realizację konkurencyjnej wartości. W tych kategoriach właśnie Crowder postrzega tragiczny wymiar dylematu, przed którym stanął Kreon. Musiał on rozstrzygnąć pomiędzy stanieniem na straży praw państwowych, które ze względu na pełnioną przezeń rolę polityczną nakazywały mu dokonanie egzekucji Antygony – a poszanowaniem roszczeń wynikających z rodzinnej więzi, czego z kolei wyma-

<sup>30</sup> Patrz: B. Polanowska-Sygulska, *op.cit.*, s. 200–204. Oksfordzki filozof miał zwyczaj dyktowania swoich listów.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 202.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 202.

<sup>33</sup> R. Legutko, *op.cit.*, s. 100.

gała rola krewnego i przyszłego teścia buntownicy. Jego decyzja na rzecz praw państwa nie uczyniła go ślepym (przynajmniej pod koniec dramatu) na wysokość i absolutny charakter ceny, którą zmuszony był zapłacić<sup>34</sup>.

## 4

Na dociekliwą, wieloaspektową polemikę krakowskiego filozofa nie sposób udzielić prostej odpowiedzi. Postaram się dowieść, że – paradoksalnie – R. Legutko ma rację i że zarazem jej nie ma. Jego argument, iż u podłoża fenomenu tragizmu, tak jak był on rozumiany i zinterpretowany przez Sofoklesa, leży przekonanie o jedności wartości, jest poza dyskusją. Nie udało się go podważyć I. Berlinowi; co więcej, oksfordzki filozof sam się nim, zapewne nie do końca świadomie, posłużył w argumentacji zawartej w drugim z przytoczonych powyżej cytatów. Jednakże nie jest to argument oryginalny. Kilkanaście lat wcześniej niemal tę samą myśl sformułował A. MacIntyre, tak samo w kontekście polemiki ze stanowiskiem etycznym Berlina. W interpretacji autora *Dziedzictwa cnoty* optyka Sofoklesa zakłada, iż:

„Fundamentalne konflikty rzeczywiście się zdarzają; w konfliktach tych różne cnoty wydają się żądać od nas rzeczy wzajemnie sprzecznych. Ale tragizm naszego położenia polega na tym, że musimy uznawać autorytet stojący za każdym z tych wymogów. Obiektywny porządek moralny *istnieje*, lecz nasz sposób jego postrzegania sprawia, że nie potrafimy pogodzić sprzecznych prawd moralnych w pełną harmonię, mimo to jednak uznanie porządku moralnego i prawdy moralnej wyklucza ten rodzaj wyboru, jaki chcą nam narzucić Weber czy Berlin. Wybór bowiem nie uwalnia mnie od autorytetu wymogu, przeciwko któremu swoim wyborem występuję”<sup>35</sup>.

MacIntyre jednak, inaczej niż Legutko, przeciwstawia Sofoklesową koncepcję cnót koncepcjom Platona i Arystotelesa, według których wszystkie cnoty istnieją we wzajemnej harmonii, zaś harmonia charakteru danego człowieka znajduje odbicie w harmonii państwa. Stąd konflikt jest złem – rezultatem wad charakterów jednostek lub wynikiem nieracjonalnych urządzeń politycznych<sup>36</sup>. Na gruncie systemów obu filozofów optyka Sofoklesa jest zatem trudna do zaakceptowania i miała raczej charakter unikatowy, niż reprezentatywny dla myśli greckiej. Podkreślał to już przed laty I. Berlin, który nie twierdził, że idea niewspółmierności wartości była Grekom całkowicie obca, ale że dominującym poglądem był monizm:

„Niektórzy myśliciele sceptyczni świata antycznego – na przykład Karneades (...) wypowiadali niepokojącą myśl, że niektóre ostateczne wartości mogą być niemożliwe do pogodzenia, tak iż żadne rozwiązanie – z przyczyn logicznych – nie może ich

---

<sup>34</sup> G. Crowder, *op.cit.*, s. 71–72.

<sup>35</sup> A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996, s. 263–264.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 228.



wszystkich w sobie łącząc. (...) Wydaje się, iż coś z tego tkwiło w samym sednie tragedii Sofoklesa, Eurypidesa..."<sup>37</sup>.

Powyższe nawiązania do refleksji A. MacIntyre'a i I. Berlina nie mają jednak wpływu na zasadność tezy R. Legutki, która pozostaje w mocy. Powstaje kluczowe pytanie – czy wpisany w perspektywę pluralistyczną brak wiary w istnienie porządku kosmicznego, „który dyktuje miejsce każdej cnoty w całościowym, harmonijnym schemacie życia ludzkiego”<sup>38</sup>, przesądza o tym, że pluralizm etyczny wyzuty jest z jakiegokolwiek tragiczności? Innymi słowy, czy brak kategorii jedności prowadzi do całkowitej eliminacji pierwiastka tragizmu? Wreszcie, czy perspektywa Sofoklesa jest jedyną – z jakiej fenomen tragiczności może być, i faktycznie był – postrzegany? Odpowiedź na wszystkie powyższe pytania brzmi – nie.

Filozofia nowożytna przyniosła szereg interpretacji fenomenu tragiczności. Wątek ten zaznaczył się między innymi w refleksji Pascala, Hume'a, Hegla, Schopenhauera, Heideggera i Sartre'a. Skoncentrujmy się na zaproponowanej przez M. Schelera eksplikacji zjawiska tragiczności w rozprawie *Zum Phaenomen des Tragischen* z 1915 roku. Mimo przepaści, jaka dzieli właściwy Schelerowi aprioryzm emocjonalny i empirystyczną optykę pluralistów, a nadto Schelerowski hierarchiczny system i pluralistyczną wizję etyki, wydaje się, paradoksalnie, że interpretacja tragizmu przedstawiona w powyższej rozprawie do pewnego stopnia koresponduje z punktem widzenia pluralizmu. Zgodnie z odczytaniem W. Tatarkiewicza, Scheler jako pierwszy przyjął, iż tragiczność jest kategorią nie tylko sztuki, ale i życia, nie tyle estetyczną, co etyczną<sup>39</sup>. Bowiem przez ponad dwa tysiące lat niepodzielnie panowała słynna definicja Arystotelesa, ujmująca tragedię subiektywnie, jako „naśladowcze przedstawienie akcji poważnej i zamkniętej, (...) wzbudzającej współczucie i strach i przez to oczyszczającej te uczucia”<sup>40</sup>. W przeciwieństwie do Arystotelesa Scheler koncentruje się na obiektywnych właściwościach tragizmu:

„Tragiczny» – to ciężkie chłodne tchnienie, które wywodzi się z rzeczy samych, to mroczna poświata, która je otacza i w której świta nam pewna szczególna własność świata, nie zaś naszego »ja«, jego uczuć lub przeżyć, współczucia czy strachu”<sup>41</sup>.

Tragiczne powikłania tkwią zatem w obiektywnej strukturze rzeczywistości, a nie w subiektywnej ludzkiej reakcji na ową rzeczywistość. Mogą one zachodzić tylko w dziedzinie „wartości i stosunków pomiędzy nimi”<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> I. Berlin, *Herder and the Enlightenment* [w:] *idem, Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London, Hogarth Press, 1976, s. 206–207.

<sup>38</sup> A. MacIntyre, *op.cit.*, s. 263.

<sup>39</sup> W. Tatarkiewicz, *Przedmowa do: Arystoteles, D. Hume, M. Scheler, O tragedii i tragiczności*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1976, s. 13–14.

<sup>40</sup> Arystoteles, *Definicja tragedii, Poetyka*, rozdz. VI, przekł. W. Tatarkiewicz, *ibidem*, s. 25.

<sup>41</sup> M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przekł. R. Ingarden, *ibidem*, s. 52.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 58.

W świecie pozbawionym wartości – w świecie fizycznym – nie ma tragedii. Refleksja Schelera koncentruje się wokół kilku pojęć – „kłatwy” tragicznej, „węzła” tragicznego i winy tragicznej.

Fenomen tragiczności zakłada unicestwienie jakiejś wartości, przy czym to nie destrukcja jako taka jest tragiczna, lecz „kierunek działania zmierzającego do zniszczenia przy pomocy podmiotów jakichkolwiek niższych lub równie wysokich – nigdy zaś wyższych – wartości pozytywnych”<sup>43</sup>. Fenomen tragizmu „występuje właśnie tam w najczystszej i w najostrzej zarysowanej postaci, gdzie nad podmiotami równie wysokich wartości zdaje się wisieć kłatwa, każąca im zetrzeć się wzajemnie i znieść”<sup>44</sup>. Owa kłatwa wpisana jest w tak, a nie inaczej skonstruowaną rzeczywistość, w pewną budowę świata: „... budowa ta zawsze jakby tylko »czatowała« na to, żeby rodzić z siebie wciąż »takie« zdarzenia, i jest nam dana naocznie w przeczuciu jako taka »czatująca«”<sup>45</sup>. Drugim istotnym rysem zdarzenia tragicznego jest jego nieuchronność. Konieczność zniszczenia wartości, a przez to zmniejszenia ogólnej wartości moralnej świata, polega nie na wypadkach z zewnątrz wkraczających w tok akcji, lecz na trwałej naturze rzeczy, ludzi, doznających losu tragicznego<sup>46</sup>. „Czatujący” na konflikt świat ustawicznie tworzy „węzły” tragiczne, które są efektem braku zharmonizowania bytu i wartości: „... przyczynowy bieg rzeczy nie troszczy się wcale o wartości”<sup>47</sup>. Kulminacyjnym punktem tragiczności jest wina, w którą „p o p a d a” bohater; to wina niejako przychodzi do bohatera, a nie on do winy. Położenie, w jakim się znalazł, wyklucza znalezienie dobrego wyjścia: „Wina moralna lub »zawiniona« leży w akcie wyboru; wina tragiczna lub niezawiniona ma źródło już w samej sferze tego, co można wybrać”<sup>48</sup>.

Z dwóch elementów przesadzających, zdaniem R. Legutki, o wystąpieniu zjawiska tragiczności, bądź jej braku, Scheler w swej interpretacji uwzględnia jeden – kategorię konieczności. Rozumie ją jednak inaczej niż krakowski filozof – nie jako przeznaczenie lub moralny imperatyw, lecz jako nieuchronność zniszczenia wartości. Takie rozumienie konieczności w pełni przystaje do optyki pluralizmu etycznego, który wszak mocno podkreśla nieuniknioność utraty, wpisanej w sytuację kolizji wartości. Rzecz znamienna, iż Scheler nie akcentuje kategorii jedności, której Legutko przypisuje tak istotne znaczenie. Nie uwzględnia jej także w wyróżnionych przez siebie trzech schematach tragedii M. Janion. Zgodnie z interpretacją tej autorki filozofowie i dramaturdzy operowali następującymi „scenariuszami” tragedii:

1. Skazana na niepowodzenie walka człowieka z jakimiś nieznanymi siłami.
2. Kolizja równouprawnionych racji.
3. Nieuchronna zagłada wielkich wartości<sup>49</sup>.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>49</sup> M. Janion, *Prace wybrane*, t. II, *Tragizm, historia, prywatność*, Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych, 2000, s. 139.

Zdaniem autorki *Tragizmu, historii, prywatności*, dwa pierwsze ujęcia rozwinął w swej refleksji nad tragedią Hegel, drugie najmocniej zaakcentował „najwybitniejszy kodyfikator niemieckich pojęć o tragizmie” – Scheler, trzecie zaś odnaleźć można w dojrzałej twórczości Schillera. Charakterystyka pojęcia tragizmu, zamieszczona w *Słowniku terminów literackich*, także nie kładzie nacisku na ideę jedności:

„Tragizm (...) jedna z modelowych sytuacji ludzkich, prezentowanych przez literaturę; nierozwiązywalny konflikt pomiędzy wartościami i koniecznościami określającymi życie bohatera pozbawionego możliwości dokonania wśród nich jakiegokolwiek pomysłu dla siebie wyboru”<sup>50</sup>.

Być może jest więc tak, iż interpretacja fenomenu tragizmu przeszła w ciągu wieków ewolucję, w wyniku której pewne jego aspekty zaczęto postrzegać jako bardziej doniosłe, zaś inne straciły na znaczeniu. Do tych pierwszych należy niewątpliwie konflikt aksjologiczny i związana z nim utrata; do drugich – jedność wartości i zmaganie człowieka z nieznanymi siłami.

Zarówno konflikt, jak i utrata są mocno akcentowane przez pluralistów. Niemniej żaden z nich nie upatruje tragicznego pierwiastka w każdym dokonanym wyborze. J. Gray, któremu krakowski filozof zarzucił taką właśnie, „frywolną”, interpretację tragiczności, bynajmniej nie podziela przypisanego mu poglądu:

„Fakt, że w ramach dobra mamy do czynienia z konfliktami wartości, nie oznacza, że ludzka dola musi być zawsze tragiczna. Co prawda, tragiczne wybory nie mogą zostać wyeliminowane z życia etycznego. Tam, gdzie uniwersalne wartości stawiają wzajemnie sprzeczne wymogi, słuszne działanie może zawierać w sobie niesłuszne. I gdy wartości kolidują ze sobą w ten sposób, dojść może do niepowetowanych strat. Wówczas z pewnością mamy do czynienia z tragedią”<sup>51</sup>.

Czy R. Legutko słusznie przypisuje pluralizmowi antytragiczny charakter? Innymi słowy, czy pluralistyczna optyka uniemożliwia znalezienie się w położeniu, z którego nie ma dobrego wyjścia i które niezawodnie prowadzi do „popadnięcia”, jeśli już nie w winę, to w odpowiedzialność za nieuchronną stratę? J. Gray w jednym z udzielonych przez siebie wywiadów konstatuje, iż życie jest bardziej złożone niż tradycyjna etyka. Jego zdaniem najwięcej światła na życiowe komplikacje rzuca wielka literatura, a także samo życie<sup>52</sup>. Trudny wybór, jakiego niedgdyś dokonał, wspomina w swojej autobiografii K. Kieślowski:

„Stan wojenny – to wszystko było takie straszne. Mnie się wydawało, że to jest coś, czego naród nigdy nie wybaczy tej władzy i że się ludzie ruszą. Natychmiast zacząłem podpisywać jakieś apele, jakieś pisma. Początkowo było to trudne dla mojej żony. Uważała, że jestem odpowiedzialny za nią i za dziecko. Słusznie tak uważała. Jednocześnie wiedziałem, że jestem odpowiedzialny za coś więcej. I to jest właśnie taki przykład niemożności dokonania dobrego wyboru. Jeżeli wybór będzie słuszny ze społecznego punktu widzenia, to będzie zły z rodzinnego punktu widzenia. Zawsze trzeba szukać

<sup>50</sup> A. Okopień-Sławińska, „Tragizm” [hasło w:] J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław, Zakł. Nar. im. Ossolińskich, 2000, s. 468.

<sup>51</sup> J. Gray, *Dwie twarze liberalizmu*, Warszawa, Fundacja ALETHEIA, s. 20.

<sup>52</sup> *Życie jest bardziej złożone niż tradycyjna etyka* – z J. Grayem rozmawia B. Wildstein [w:] *idem, Profile wieku*, Warszawa, POLITEJA, 2000, s. 176.

mniejszego zła. To mniejsze zło polegało na tym, że się położyłem do łóżka i zasnąłem po prostu, jak niedźwiedź”<sup>53</sup>.

Czyż sytuacja, w jakiej znalazł się bohater – współczesne wcielenie Antygony – nie implikowała konieczności zniszczenia jakiegoś dobra, bez względu na to, czy wierzył on w „obiektywną jedność wartości”, czy też nie? Gdyby zaś nie wierzył, to czy mielibyśmy prawo nazwać go „upartym głupcem” z powodu dyskomfortu moralnego, jaki odczuwał? Wreszcie, czy na jego położenie więcej światła rzuca teza o „obiektywnej jedności wartości”, czy cytowana wcześniej eksplikacja autorstwa Berlina o udręce doświadczanej przez człowieka, ciągniętego przez kolidujące wartości w dwóch rozbieżnych kierunkach? Można się spierać, czy dobro, z którego autor zrezygnował, było na tyle wielkie, iż dokonany przez niego wybór miał wymiar tragiczny. Tak czy inaczej, jedna z wartości została nieodwołalnie poświęcona na rzecz drugiej. Zdarzają się jednak życiowe powikłania, które nie budzą tego rodzaju wątpliwości. I. Berlin w rozmowie z B. Magee rozważał możliwość dokonania racjonalnego wyboru w hipotetycznej sytuacji braku dostatecznej liczby aparatów do dializy i konieczności podjęcia decyzji, którego z pacjentów – wielkiego uczonego czy niewinne dziecko – należy ocalić<sup>54</sup>. Odpowiedź była dlań oczywista – w sytuacji konfliktu między niewspółmiernymi wartościami ostatecznymi racjonalny wybór nie wchodzi w grę. Życie przyniosło z sobą realizację owej teoretycznej wizji. Wybitny polski nefrolog F. Kokot wyznał kiedyś w wywiadzie, udzielonym „Gazecie Wyborczej”:

„Często czulem się jak kat. Chory potrzebował dializy, a ja nie miałem wystarczającej ilości aparatów. Kazalem czekać i (...) jakbym wykonywał wyrok śmierci. Taki człowiek zwykle umierał, bo na swoją kolej się nie doczekał. Zawsze stawialem na los. Jeśli miałem kilku chorych, podłączałem tego, który zgłosił się pierwszy. Obojętne, czy to robotnik, sprzątaczką, ksiądz czy nauczyciel. Wtedy nie byłem psychicznie obciążony wyborem. Tego bym nie zniósł. Gdybym sam zdecydował, że tego np. podłączam do aparatu do dializy, a drugiego nie, oznaczałoby, że jednego skazuję na śmierć świadomie. Raz miałem telefon z Komitetu Wojewódzkiego PZPR: – Proszę o włączenie do programu dializy towarzysza X – zażądał jakiś sekretarz. Odpowiedziałem: – Towarzyszu, proszę bardzo. Jutro przesyłam panu listę 20 dializowanych. Proszę skreślić z niej jakieś nazwisko i wpisać swojego kandydata. Nie odważył się”<sup>55</sup>.

Gdyby bohater był świadomym zwolennikiem pluralizmu etycznego, to właśnie tak zinterpretowałby swoje położenie. Życie postawiło go przed dokonaniem wyboru między odrębnymi, ostatecznymi i niewspółmiernymi wartościami; tego rodzaju konflikt wykluczał w jego odczuciu podjęcie racjonalnej decyzji. Tak samo sytuację tę odczytał wspomniany towarzysz, choć zapewne był zaprawiony w dokonywaniu trudnych wyborów. Spróbujmy scharakteryzować opisany kontekst sytuacyjny w kategoriach M. Schelera. Niewątpliwie w podjęcie przez bohatera jakiegokolwiek decyzji wpisana była *nieuchronna, konieczna* utrata. Rzeczy-

<sup>53</sup> K. Kieślowski, *Autobiografia. O sobie*, oprac. D. Stok, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1997, s. 93.

<sup>54</sup> B. Magee, *Dialogue with Isaiah Berlin* [w:] *Men of Ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy*, London, British Broadcasting Corporation, 1978, s. 31.

<sup>55</sup> *Często czulem się jak kat* – z F. Kokotem rozmawiają J. Watola i D. Kortko, „Magazyn Gazety Wyborczej”, 10 stycznia 2002, s. 26.

wistość splotła się w *tragiczny węzeł* – w obliczu kolizji *równie wysokich* wartości bohater nie miał szans na znalezienie dobrego wyjścia. Z wszystkich sił starał się uniknąć odpowiedzialności, ale niezawiniona *tragiczna wina* przyszła do niego sama. Właśnie ze względu na nią czasami „czuł się jak kat”. Nie ulega wątpliwości, że położenie, w jakim się znalazł, nosi wszelkie Schelerowskie znamiona tragiczmu.

## 5

Status konfliktu moralnego na gruncie różnych koncepcji etycznych był przedmiotem analiz pluralistów, m.in. S. Lukesa i G. Crowdera<sup>56</sup>. W ich interpretacji teorie monistyczne unikają wyjaśniania konfliktu na dwa sposoby: albo interpretując go jako wynik błędu, ignorancji czy indywidualnej bądź społecznej patologii (Platon, Arystoteles, św. Tomasz i kontynuatorzy), albo formułując nadrzędną zasadę – niejako „spinającą” całość doświadczenia etycznego – która jakoby wyposaża nas w praktyczną procedurę decyzyjną, pomocną we wszelkich możliwych kontekstach moralnych (współczesny kantyzm i utylitaryzm). Relatywizm pozbawia konflikt moralny jakiegokolwiek znaczenia, wyjaśniając go „do cna”, to jest tworząc strukturę, w obrębie której wszystkie z pozoru kolidujące roszczenia – każde na swoim miejscu – zasługują na akceptację. Teorie subiektywistyczne „unieszkodliwiają” konflikt moralny na inną modłę – rugując pojęcie konkurencyjnych roszczeń, wynikających z określonych racji. I tak, na przykład na gruncie emotywizmu, moralność sprowadza się do sposobu wyrażania bądź indukowania nastrojów i uczuć. Jedynie pluralizm etyczny, który rozpoznaje różnorodność wartości, a także fakt, iż niekiedy nie sposób ich ze sobą łączyć i że czasami bywają one niewspółmierne, stawia czoła konfliktowi moralnemu. Jedynie perspektywa pluralistyczna pozwala go adekwatnie opisać i wyjaśnić. Tylko pluralizm, by użyć parafrazy rodem z Dworkina, „bierze konflikt moralny na poważnie”, oddaje mu sprawiedliwość i nasycza treścią to podstawowe etyczne doświadczenie<sup>57</sup>. Pluraliści nie obstają dogmatycznie przy swoim stanowisku i mają świadomość, że ich adwersarze nie są pozbawieni kontrargumentów. G. Crowder *explicitie* daje wyraz takiej postawie:

„Argument za niewspółmiernością i ogólnie rzecz biorąc za pluralizmem nie jest niepodważalny logicznie; niemniej niewiele interesujących twierdzeń na temat natury moralności – jeśli w ogóle jakiegokolwiek – jest w tym sensie nie do odparcia”<sup>58</sup>.

Czy zatem pluralizm, który w ocenie jego reprezentantów i zgodnie z ich zamierzeniem najpełniej odsłania konflikt moralny, „biorąc go na poważnie”, może stanowić, jak utrzymuje R. Legutko, „koncepcję w samej swojej istocie antytragiczną”? Co więcej, czy rzeczywiście „z taką intencją został stworzony”? Nega-

<sup>56</sup> Patrz: S. Lukes, *op.cit.*, rozdz. 1; G. Crowder, *op.cit.*, s. 64–73.

<sup>57</sup> Patrz: S. Lukes, *op.cit.*, s. 20.

<sup>58</sup> G. Crowder, *op.cit.*, s. 72.

tywna odpowiedź na pierwsze z pytań może być przedmiotem dyskusji; na drugie jednakże wydaje się niepodważalna – jest bowiem wręcz na odwrót. Podkreślając brak jakichkolwiek szans na osiągnięcie ostatecznej harmonii – z uwagi na niewspółmierność wartości, do jakich ludzie dążą – pluraliści mocno akcentują, iż możliwość wystąpienia nierozwiązywalnych konfliktów nieodwołalnie przekreśla nadzieję na wyeliminowanie cierpienia i tragedii z ludzkiego życia. Czy wreszcie tragiczność stanowi z punktu widzenia rzeczników pluralizmu „anachronizm i rzecz ogólnie niebezpieczną”?<sup>59</sup> Przeciwnie; moralne rozdarcie i bolesne dylematy, prowadzące niekiedy do konieczności dokonania tragicznego wyboru, znajdują się zdaniem pluralistów w samym centrum ludzkiego doświadczenia. Kompromis zaś nie jest pomyślany jako środek do prymitywnego, acz skutecznego „zaklajstrowania” pęknięcia, które jest wszak nieusuwalne – lecz jako jedyne dostępne, pragmatyczne wyjście z dylematu, a zarazem jako źródło ulgi w cierpieniu<sup>60</sup>. Teza krakowskiego filozofa staje się zrozumiała i zasadna, jeśli odczyta się ją jako w rzeczywistości skierowaną pod adresem relatywizmu. Wiele wskazuje na to, iż tak jest w istocie:

„W świecie sfragmentaryzowanym, pozbawionym moralnego centrum i zbudowanym z samych peryferii, każdy cel wydaje się niezależnym centrum; tak wiele przekonań, idei i sposobów życia uznaje się za równie dobre, że jedynie nieliczni mogą się czuć dyskryminowani lub upokarzani w swoich nietypowych zachowaniach i moralnych opiniach”<sup>61</sup>.

Nakreślona wizja nie przystaje do pluralistycznej optyki. Bowiem pluralizm zakłada istnienie nie tylko wartości uniwersalnych, lecz także pewnego rodzaju etycznej wiedzy.

## 6

Wbrew wcześniejszym rozważaniom wydaje się jednak, że polemika R. Legutki zawiera sporą dozę słuszności. Bowiem w perspektywie psychologicznej, wizja monistyczna w jej antycznym wcieleniu jawi się jako ta, na gruncie której fenomen tragizmu nabiera dodatkowej kondensacji i głębi. Wiara w obiektywną jedność wartości obiecuje pokój i harmonię, toteż udręka i uczucie rozdarcia, jakie stają się udziałem bohatera tragicznego, zostają zintensyfikowane poprzez dokonane przez niego „odkrycie” nierozwiązywalnego konfliktu i rozpoznanie jego natury. Doświadczenie to uprzytamnia mu, iż, mówiąc słowami Schelera, żyje w świecie, w którym „coś takiego jest możliwe”. Jest to moment rozdarcia chroniącej go dotąd zaslony; moment utraty poczucia bezpieczeństwa i orientacji w świecie. Wyznawany przez niego system etyczny nie potrafi do końca zinterpretować sytuacji, w jakiej przyszło mu się znaleźć. Bowiem monizm, jak powiada C. Taylor, aby wpasować wszystko w jedną całość, musi zapomnieć o dziewię-

<sup>59</sup> R. Legutko, *op.cit.*, s. 101.

<sup>60</sup> Piszę o tym szerzej w *Filozofii wolności Isaiaha Berlina*, s. 152.

<sup>61</sup> R. Legutko, *op.cit.*, s. 81.

ciu dziesiątych ludzkich wartości i motywacji<sup>62</sup>. W psychologicznym aspekcie położenie „antycznego bohatera” jest znacznie trudniejsze, niż sytuacja osoby, która ma świadomość tragicznego rysu rzeczywistości i wie, że życie przynosi niekiedy nierozstrzygalne dylematy. W aspekcie subiektywnym monizm jest zatem bardziej nasycony tragizmem. Z drugiej jednak strony, to właśnie pluralizm, „biorąc konflikt moralny na poważnie”, otwarcie przyznaje, że trudne, a niekiedy nierozwiązywalne dylematy są wpisane w ludzką kondycję. Tym samym odsłania obiektywny, tragiczny wymiar sytuacji człowieka w świecie. Akcentuje konieczność wyboru i nieuchronność utraty. I w tym aspekcie jest bardziej tragiczny niż monizm.

---

<sup>62</sup> C. Taylor, *op.cit.*, s. 67.

